

ŞAH VELİYYULLAH DİHLEVÎ'NİN (1703-1762) BAZI TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİNE FELSEFÎ BİR BAKIŞ

Muhammed KIZILGEÇİT *

Abstract

A philosophic view to the sufic opinions of Shah Veliullah

Shah Waliullah of Delhi (1703-1762) is one of the most resplendent personalities of Islam during the eighteenth century. His deep erudition, his rare insight into the religious sciences combined with the vigour and dynamism of his thought which could analyse complex sociological situations in the light of religious principles, make him one of the seminal figures in the history of Islamic thought. His Magnum opus Hujjat Allah al-Baligha, which ranks with the *Ihya ulum al-din* of Imam Ghazzâlî as a classic on the religious philosophy of Islam, ushered in the dawn of a new era in the intellectual history of modern Islam. The task before the modern Muslim is to rethink the whole system of Islam without completely breaking with the past and, as Iqbal has correctly said, "perhaps the first Muslim who felt the urge of a new spirit in him was Shah Waliullah of Delhi." This makes all efforts to understand him and his thought relevant to the needs of present day Muslim society.

Keywords: Shah Waliullah of Delhi, India,, modern Islamic thought, eighteenth century, world of prefiguration.

Giriş

Hindistan; mistik düşüncenin doruklara ulaştığı "akıl ve hikmet" ülkesi... Dini anlayışların, tecrübî düşüncenin neşv ü nema bulduğu mümbit bir toprak...

İnsana, insan olmanın, benlik sahibi bulunmanın anlamını, "İnsana sığın, âlemdir; âleme sığınmayan insandır!"¹ Dizelerinde olduğu gibi sunan, insanlık idrakine yüksek seslerle seslenen ve farklı boyutlarda dolaşmayı başarabilenlerin ülkesi... Kısmen de olsa, alegorik ve egzotik "şark"ı temsil eden, mistik bir yapıyla içkenleşmiş ve bu yapısına uygun bir şekilde Müslümanlaşma sürecini

* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, e-mail: kmuhammed25@hotmail.com

1 Muhammed İkbâl, *Cavidnâme*, çev.: Annemarie Schimmel, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999, s. 207.

geçirmiş bir bölgenin, antropomorfik ve Descartes'in nefyedici (exclusivist) metoduyla teşekkül etmiş Modern Batı'nın hegemonyasıyla karşılaşan² ilk İslam diyarı...

Elbette, İslam nuruyla bütünleşmek üzere -pervanelerin nur ile hemhal olmak üzere, nura yöneldikleri gibi- bu insanlar da İslam aydınlığından/nurundan geri kalmayacak ve buna ulaşmak isteyeceklerdi. Yüce Mevla'nın bir ihsanı olmalı ki, İslam Dini, Hindistan'a, bu insanların halet-i ruhaniyetlerine uygun bir tarzda -tasavvuf ehli insanlarla- ulaştırıldı.³

Böylesi bir geçmişe sahip oluşundan olsa gerek ki, entelektüel ve zihinsel devinim, kendisine, bölgede, daima yer bulabilmiş ve bundan dolayıdır ki hep canlı kalabilmiştir. Elbette ki bu yapının doğal bir vetiresi de bölgenin karakteristik yapısını içkenleştirmiş ideal tiplerin yetişmesi şeklinde olacaktır.

Bu şahsiyetlerden biri olan Dihlevî, İ. Rabbanî'nin dalga sonu durgunluğu andıran yeniden yapılanma faaliyetlerinin etkisini yitirdiği, durağan bir yapıya bürünmüş dini kurumların, dinin temsilinde söz sahibi olduğu, statikliğin ve taklitçiliğin bayraklaştırıldığı bir ortamda bulur kendisini...

Çağdaş İslâm düşüncesini anlama ve bu düşüncenin dayandığı temelleri tanıma gayesiyle hazırladığımız bu çalışmada, Şah Veliyyullah Dihlevî⁴'nin

- 2 W. Edward Said, *Şarkiyatçılık Batının Şark Anlayışları*, Metis Yayınları, İstanbul 2001, ss. 59-82,85; René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, ss. 29-37; -*Modern Dünyanın Bunalımı*, çev.: Mahmut Kanık, Verka Yayınları, Bursa 1999, ss. 48-62; Jale Parla, *Efendilik Kölelik Şarkiyatçılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985; Mehrzad Boroujerdi, *İran Entelektüelleri ve Batı*, çev.: Fethi Gedikli, Yöneliş Yay., İstanbul 2001, ss. 25-40; Mustafa Armağan, "Descartes Felsefesinin Ufukları ve sınırları", *Cogito*, yıl: 1997, sayı: 10, ss. 105-118; Yusuf Kaplan, "21. Yüzyıl İslâm Belirleyecek", *Umran*, Nisan 2002, sayı: 92, ss. 44-49.
- 3 Abdulhamit Birışık, *Hint Altı Kıtasında Düşünce ve Tefsirler ve Ekolleri*, İnsan Yayınları İstanbul 2001, ss.19-22;Kulke Hermann-Rothermunt Dietmar Nizamı, *Hindistan Tarihi*, çev.: Müfit Günay, İmge Kitabevi, Ankara 2001, s. 234; K.A. Nizamı, "Hindistan", *DİA*, c. 18, s. 85; Hâlid Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, ss. 23-24; İra M Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi: Hz. Muhammed'den 19. Yüzyıla*, çev.: Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul 2002. c. I, ss. 590-597.
- 4 Hayatı hakkında bkz. Abdulhay b. Abdülkebir Kettani, *Fihrisu'l-feharis ve'l-esbat ve mu'cemu'l-me'acimi'l-meşihat ve'l müselselat*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1982, cüz. 2, s. 1119;M. Beşir Siyâkultî, *Şah Veliyyullah Dihlevî hayatuhu ve de'vatuhu*, Daru'l- ibn-i Hazm, Beyrut/ Lübnan 1420/1999, s. 25; Muhyiddin Elvaî, *Müellefetü'l- arabîyye li'l- ulemâ'il- Hindi'l- müslimîn*, Mecelletü'l- Ezher, Kahire 1966, c. XXXVIII, sayı: 7, s. 721; Han Ahmed, *Fikr u Nazar*, Karachi 1975, 12/7, s. 430-435; Abdulmun'im en-Nemr, *Tarihu'l- İslam fi'l Hind müessesetü'l-cemaiyye*, Beyrut 1981, s. 524; Heyet, *el-İslam*, s. 124; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirin*, Beyrut 1983, c. I, s. 43; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirin)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974, c. II, s.721; Davudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, ss.103-106; Birışık, *age*, s. 51; Aziz, *Hindistan'da İslam*, s. 281; Hayrettin Karaman, *İctihat, Taklit ve Telfik Üzerine Dört Risale*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000 s.113; Ethem Cebecioğlu, *İmam-ı Rabbânî Hareketi ve Tesirleri*, Erkam Yay., İstanbul 1999, s.186; Hasan Basri Çantay, *Hilal Dergisi*, Ankara, 1959, c. I, sayı: 8, s.11; M. M. Şerif,

düşünce dünyasını, onun âlem anlayışını anlatarak ilk adımı atmaya çalışacağız. Zira o, düşünce dünyasını, tek boyutlu olmayan, Aşkın ile mahdûd olanın birbirleriyle girift, girift olduğu kadar da anlamlı ve gayeli bir ilişkiyi sezinelebilen bakış açısıyla oluşturulmuş bir sisteme dayandırır.

Âlem-i Misal

Dihlevî'ye göre, varlık âleminde maddî olmayan manevî bir âlem vardır. *Âlem-i Misal* denilen bu âlem, yaratıcı ile bizim zahirî dünyamız arasında, Allah'ın planlayıcı iradesinin ilk olarak yansıdığı ve değişik şekillerde tecelli ettiği bir âlemdir. Maddî dünyanın ötesinde, maddî sınırları aşan bu âlemde Allah, hükmü verilmiş bir olayı önce ruhanî yapı unsurlarından yaratır. Sonra da fenomen dünyada onu, fiziksel elementlerinden yaratır. Bu âlemin, Yaratıcı ile bizim zahirî dünyamız arasında yerleşmiş olması ve çeşitli yolların buluşma noktasındaki bir alan gibi işlev görmesinden dolayı, altındaki cismanî âlemden yansıyan suretler kadar, üstündeki âlem-i ervahın tezahürüne de vesile olur.⁵ Dihlevî bu âlemi şöyle anlatır: "Pek çok hadis, varlık âleminde maddî olmayan bir başka âlem daha var olduğunu göstermektedir. Bu âlemde, manalar, kendilerine uygun bir suretle tecessüm etmekte ve eşya henüz yeryüzünde tahakkuk etmeden önce burada bir tür gerçekleşmektedir. Meydana geldiği zaman o mana orada nasıl idiye, maddî varlık âleminde de aynen öyle olmaktadır. Halka göre bir cismi bulunmayan şeylerden birçoğu (buradan) intikal eder ve iner; insanların hepsi onları göremez."⁶

Dihlevî, bu âlemin varlığını, ilk olarak sadık rüya örneğiyle açıklamaktadır. Şöyle ki, sâdik rüya ile gelecekte gerçekleşecek olaylar maddî varlığı olmamakla birlikte, önce akisler şeklinde görülmekte ve daha sonra somut olarak gerçekleşmektedir. Bu anlamda sadık rüya, âlem-i misalin varlığına örneklik

İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan Yay., İstanbul 1991, c. IV, s. 345; Baljon, *age*, ss. 15-17; Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev.: Yaşar Keçeci, Kırkambar Yay., İstanbul 2000, s. 423. Muhammed Gazali, "Universal Social Culture: An Empirico-Revelational Paradigm of Shâh Walî Allâh", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, USA-1994, 11/1, s.1324; K.A. Nizamî, "Shâh Walîaullah of Delhi: His Thought and Contribution", *Islamic Culture*, Haydarabad 1980, 54/3, s.141-152, Muhammed Kızılgeçit, *Şah Veliyyullah Dihlevî Düşünceleri ve Tefsir Anlayışı*, Ata Ü. İ. F., Erzurum 2002 (Lisans Tezi).

5 Dihlevî, *Baliğâ*, c. I, ss.41-46, 460; J. M. Simon Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi*, E. J. Brill, Leiden 1986, (*Modernist Düşüncenin Şekillenışı Şah Veliyyullah Dihlevî*, çev.: İsmail Çalışkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002), s.37; Siddikî, *age*, c. IV, s. 360; Fazlur Rahman, *İslamî Yenilenme, Makaleler II*, çev.: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 127.

6 Dihlevî, *Baliğâ*, c. I, s. 41.

teşkil eder.

Bu âlemin varlığına delalet eden ikinci ve en önemli kaynak ise, Dihlevî'nin açıklamasında belirttiği gibi, Rasûlullah (s.a.v.)'dan aktarılan rivayetlerdir. Hadislerin bu konuya kaynaklık edişi ise, misal âlemindeki şeylerin avamdan bir kimse tarafından hakikat olarak algılanmayışı; peygamberlerde ise, bunların somut ve reel olarak gerçekleşmesidir.

Konuyla İlgili Aktarılan Hadislerin Bir Kısmı Şunlardır

“Siz benim gördüklerimi görüyor musunuz? Şüphesiz ben, evleriniz arasında fitnelerin düştüğü yerleri yağmur yerleri gibi görüyorum.”⁷

“Şüphesiz iyilik ve kötülük iki yaratıktır ve yarın kıyamet gününde insanlar için dikilirler. İyilik, sahiplerini müjdeler. Kötülük ise, ‘Benden geri durun! Benden geri durun!’ der fakat ondan bir türlü uzak durulmaz.”⁸

“Ölüm sanki bir koçmuş gibi getirilir ve cennet ile cehennem arasında boğazlanır.”⁹

“Kıyamet gününde dünya, ak saçlı, gök dişli, çirkin suratlı bir kocakarı şeklinde getirilir.”¹⁰

Ayrıca, Hz. Peygamber (sav)'in küsuf namazıyla ilgili bir hadisinde; “*Cennet ve cehennem bana -bir rivayette- benimle kible duvarı arasında tasvir edildi.*”¹¹ Şeklinde buyurduğu ve namaz esnasında cehennem yakıcılığını hissediyormuş gibi derin derin iç çektiği de rivayet edilmiştir.

Dihlevî, bu hadislerin ve benzer içerikte pek çok hadisin âlem-i misale delalet ettiğini belirtir. Ayrıca, bu tür hadislerin zahiriyle, tevil edilmeksizin alınması taraftarıdır. Çünkü burada maddî unsurlar âleminden bahsedilmemekte, melekût âleminden bahsedilmektedir. Her iki âlem arasındaki yapısal farktan dolayı da Peygamber (s), bu âlem fizikî gözleriyle görmemiştir. Şayet fiziksel olarak görülebilseydi bunu etrafındaki ashabın da görmesi gerekirdi. Bundan dolayı, Peygamber (s) bu âlemi, niteliğine uygun bir bakışla algılamıştır.¹²

Bu âlemin varlığına delalet eden başka bir paradigma ise, Dihlevî'nin şu ifadelerdeki açıklamalarıdır:

“Âlem-i misal, tecrübî ve ilahî âlem arasında orta bir alandadır (berzah). O maddi bir sıfat içinde cisimsiz bir sığata dönüşme veya tam tersi imkana sahip-

7 Buharî, Medine, 8; Müslim, Fiten, 9.

8 Müsned, 4/391.

9 Müslim, Cennet, 43.

10 Kenzu'l-Ummal, 3/8579.

11 Buharî, Kusûf, 9; Müslüm, Kusûf, 18.

12 Dihlevî, *Baliğâ*, c. I, ss.41-44; Sıddıki, *age*, c. IV, s.360; Eliaçık, *age*, c. II, s.280.

tir. Eğer böylesi orta bir güç olmazsa, (Allah'ın isim ve Sıfatları'nın) etkileri, olması gereken biçimlerle iç içe geçemezler; (İlahî) Akılda, Zeyd'in formu (suret) maddî şekle bürünemez ve hiçbir maddî şekilde de tamamen 'ruhanî' olan Allah'ın Rahmân isminden meydana gelemez"¹³

Âlem-i misale, yukardan (üst boyuttan), evrensel olaylar, insanlar için kararlaştırılmış durumlar, yani tedbir-i ilahî yansır. Aynı şekilde aksi istikametten de bir akış âlem-i misale varır. Böylece tecrübî âlemden yükselerek âlem-i misale katılan renkler (tecrübî âlemdeki şuûnâtın/olguların yansıması), Aşkın İlahî âlemden âlem-i misale uzanan tedbir-i İlahî ile karşılaşır. Bu karşılaşmadan sonra, tedbir-i İlahî eğer insanlara, örneğin gazabı gerektiriyorsa, tecrübî âlemden kaynaklanan olgu ve kevnin yansımaları onun gerçekleşmesini önler.

Dihlevî, bu ilişkiyi şu şekilde örneklemektedir:

Bazen, zamanı geldiğinde, belli bir tarzda olacak olan şeye yönelik olarak belirlenmiş uygulanabilir bir karar (kadâ) ve o şey hakkındaki *kaderin* kaçınılmaz olduğu bir arife malum olabilir. Bunun üzerine arif, Allah'a coşkulu bir dua eder. Bu durumda âlem-i misalde yaratılmış şekil iptal edilir (ve yeni bir biçim kazandırılır). Böylesi bir iptal, Peygamber (a.s)'in '*Hüküm (el-kadâ) ancak duayla durdurulabilir.*'¹⁴ Hadisinde 'hükümün durdurulması' olarak isimlendirilmiştir.¹⁵

Görüldüğü üzere bu örnek, Şah Veliyyullah'ın âlem-i misale etki eden tecrübî âlemin yansımalarına açıklık getirdiği gibi, onun duaya verdiği ehemmiyete, kaza ve kader anlayışına da kısmen açıklık getirmektedir.

Dihlevî, âlem-i misal ile temsili bir dünyayı anlatmaktadır. Yaratıcının planlarının yansıdığı ve maddî şekilden ayrı, farklı niteliklere sahip bir makam/mahal olan bu alan, *tecelli-i Âzam'a/tecdir-i İlahî'*ye açık olduğu kadar, *tecrübî âlemdeki kevnin/olgunun* yansımalarına da açık bir alandır.

Mele-i Âlâ

Âlem-i misali yukarıda betimlemeye çalıştığımız şekilde tasvir eden Dihlevî, daha sonra, âlem-i misalde tecelliyatın gerçekleşmesinde etkili olan bir hal/mahalden ve bu halin sahibi olan meskûnların edimlerinden bahseder.

Mele-i âlâ, erdemli ve dürüst davranışlarda bulunanlar için duada bulunup, dualarından dolayı bu insanların üzerine bereketlerin inmesine; sorumluluk bilinci taşımayan, Allah'a asi insanlarda da hasret ve nedametın oluşmasına vesile olan, yüce huzura yakın kullardan oluşan bir âlemdir. Ayrıca bu ma-

13 Dihlevî, *el-Budûru'l-baziğa*, Bidjawnr 1935, s. 26'dan Baljon, *age*, s. 38.

14 Tirmizi, *Kader*, 6.

15 Dihlevî, *el-Fuyuzu'l-haremeyn*, 38'dan Baljon, *age*, s.63-64; *Baliğâ*, c. II, s.231.

kamda, Hz. Musa'nın ateşi gibi nurdan ruhlar ve sâlih amel işleyen ruhlar bulunur. Allah'ü Teala ile kulları arasında aracılık eden, insanların kalplerine hayırlı olanları ilham etmek suretiyle insanların iç dünyalarında fitrî ve güzel düşüncelerin doğmasına vesile olan bu ruhlar, bir araya gelip bir bütünlük arz ederler.¹⁶

Ruhların iç içe girerek bir bütünlük arz etmesine de "*Haziretu'l-Kuds*" denir. Şah Veliyyullah, tedbir-i İlahî'nin bir aşaması olarak gördüğü "*Haziretu'l-Kuds*"un görevini şu şekilde açıklamaktadır.

"(Bu ruhlar), burada, insanlığın dünya ve âhirete ait sıkıntılardan kurtarılması için tedbirler üzerinde anlaşılır. Bunun için meselâ o günde mevcut bulunan Allah'ın en temiz ve seçkin kulunu yetiştirip, işini insanlar arasında yürütmeyi kararlaştırırlar. Bu anlaşma, insanlardan kabiliyetli olanların kalplerine ona tabi olmaları için ilhamların doğmasını gerektirir. Sonunda o ve ona tabi olanlar, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet halini alırlar. Yine onların anlaşmaları, insanların hayırına ve hidayetlerine sebep olacak ilimlerin o kişinin vahiy, rüya ya da gaybî ses halinde kalbine doğmasını, Hazire-i Kuds'ten birinin ona gözükmelerini ve şifahî olarak onunla konuşmasını gerekli kılar. Onun dostlarına yardım dilemesini ve onların her türlü iyiliğe kavuşturulmalarını; Allah'ın yolundan sapmış kimselerin ise lânetlenmesini ve her türlü ızdıraba yaklaştırılmalarını gerektirir. Bu, peygamberlik esaslarından biri olmaktadır. Onların sürekli icma hallerine "*Rûhû'l-Kuds destegi*" adı verilmektedir. Bu teyid sırasında normal hallerde görülmeyen öyle hârikuladeliğe ortaya çıkar ki, biz onlara "*mucizeler*" adını vermekteyiz.¹⁷

Dihlevî, düşünce sistemindeki evren anlayışını, kendine has olan "*eş-şahsu'l-ekber*" kavramıyla özetlemekte ve kavramın açılımı olan teşbihle de bu düşüncesini şu şekilde açıklamaktadır.

"*Âlem-i misal*, söz konusu eş-şahsu'l-ekber için zihinsel merkez (hayal) fonksiyonu görür; onun aklı üzerine tecelli-i Â'zam (yani onun yaratıcısının yansımaları) düşer ve bu sayede ilahi kavramlar onun beyninde yer eder; felekler, elementler ve tabiatın üç alanı onun organları gibi çalışırken algılanabilir dünyayı canlandıran prensip olan nefis-i külliye onun ruhunu temsil eder. Buna ilaveten o, (bedenin organlarında /yani elementler ve felekler) nesemeye de sahiptir."¹⁸

Dihlevî'nin maddi varlık ötesi, manevî veya metafizik alanla ilgili düşüncelerini-kısmen de olsa- bu şekilde aktarmaya çalıştık. Şimdi de âlem-i misalin, mânevî, saf ve soyut olan formlarının maddî şekle büründüğü varlık âlemiyle ilgili düşüncelerini aktarmaya çalışalım.

16 Dihlevî, *Baliğa*, c. I, ss. 47-51.

17 Dihlevî, *Baliğa*, c. I, s. 51.

18 Dihlevî, *Tefhimât-ı İlahiyye*, Debhel 1936, c. I, s. 46'dan Baljon, *age*, s. 74.

Maddî Âlem

Şah Veliyyullah Dihlevî, âlemin meydana getirilişini diğer bir ifadeyle kozmolojik süreçleri üç kategoride sınıflandırır. *İbdâ'*, *halk* ve *tedbir* şeklinde tasnif edilen bu aşamalar, birbiriyle doğrudan bağlantılıdır ve bu aşamalardan her biri, bir önceki aşama üzerine bina edilir. Bu düşüncelerini Dihlevî, şu şekilde açıklamaktadır: “*ibdâ'*, tamamlayıcı olarak *halk'a* (yaratma) sahip iken *tedbir* de *halkın* tamamlayıcısıdır.”¹⁹

Bu aşamalar veya kavramların tekabül ettiği oluşum ve hareket ise, şu şekilde açıklanmaktadır:

“Âlemin meydana getirilmesine nispetle Allah'ı Teâlâ'ya ait birbiri üzerine bağlı üç sıfat vardır.

Bunlardan biri *ibdâ'*'dir. *İbdâ'*: bir şeyin yoktan var edilmesidir. Bu durumda o şey herhangi bir madde olmaksızın yokluktan varlık âlemine çıkmış olur.²⁰ Rasûlullah (sav)'a işin başlangıcı hakkında sorulduğunda şöyle cevap vermiştir:

“Allah vardı ve ondan önce başka hiçbir şey yoktu”

ikincisi *halktır*. *Halk*: Bir şeyi, başka bir şeyden var etmektir.”²¹ Yani madde ve şekil üzerinde serbest bir tasarrufta bulunma ve bu tasarrufun neticesinde birçok formun bedensel görünüm kazanmasını sağlamasıdır. Böylece felekler, elementler ve diğer bütün türler kendilerine bahsedilmiş özel karakter ve anlamlar ile varlık alanına dâhil olurlar.

Üçüncüsü, varlık âleminin (âlem-i mevâlid) *tedbiridir*. Bu esasen, âlemde meydana gelen hadiselerin Yüce Allah'ın hikmetinin gerektirdiği nizamaya uygun, cömertliğinin gereği olan maslahata ulaştırıcı tarzda yürütülmesi demektir. Meselâ buluttan yağmur indirir, onunla yeryüzünün bitkilerini bitirir. Ondan insan ve hayvanlar yer. Böylece yağmur belli bir zamana kadar onların hayatları için bir sebep olur.”²²

Tedbir, varlık âlemine konulan iç kuvvetlerle gerçekleşmektedir. Her bir olayda sebebin gerektirdiği sonucun gerçekleşmesi bu kuvvetlerle olur. Ayrıca, “Allah Teâlâ'nın hikmeti, varlık âlemindeki varlıklarda *kabz*, *bast* ve *ilham* yollu tasarrufları gerekli kılmıştır:

Meselâ, bir kötülüğün sebebi tam olarak bulunduğu zaman, Allah Teâlâ'nın kullarına olan rahmeti, onları kuşatan lütuf ve keremi her şeyi saran

19 Dihlevî, *age*, c. I, s. 37; *Lemahât*, Haydarabad 1963, s. 35'ten Baljon, *age*, s. 76.

20 *Hüccetullâhî'l-baliğâ*'dan aktardığımız bu açıklamanın haricinde, S. Baljon *ibdâ'*'yı şu şekilde açıklamaktadır: “*İbdâ'* (icat süreci), bir şeyin yokluktan (a'dem) değil, saflıktan (baht yani soyut) aşkın hakikat içine akmasıdır (ifada) ... Nihai olarak *ibdâ'*, (kendini ifadenin) ilahî zorunluluğuna ve ihtiyacına dayanır.” Baljon, *age*, s. 76. Dihlevî'nin eserlerine dayanılarak nakledilen bu ifadeler kendisinin uzak olmadığı tasavvufî ve felsefî düşüncedeki sudûr nazariyesini ve vahdeti vücûd doktrinini hatırlatmaktadır. Karşılaştırma için bkz. Muhammed Âbid el-Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev.: Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, ss. 122-138; İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, ss. 161-176; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1998, ss. 242-255.

21 Dihlevî, *Baliğâ*, *age*, c. I, s. 37.

22 Dihlevî, *age*, c. I, s. 38.

güç ve kudreti, her şeyi ihata eden ilmi, o kuvvetlerde ve onları taşıyan durumlarda *kabz*, *bast*, *ihale* ve ilham yoluyla tasarrufta bulunmasını ve o şeyin böylece istenilen bir sonucu doğurmasını gerektirir.

1. *Kabz (tutma)* : kabz haline örnek hadiste aktarılan şu durumdur: Deccal, mü'min kulu ikinci defasında öldürmek ister; fakat Allah Teâlâ ona bu imkânı -öldürmeye iten sebebin bulunmasına, gerekli araçların mevcudiyetine rağmen- vermez.
2. *Bast (açma)* : Bast haline misal, Allah Teâlâ'nın Hz. Eyyûb'e, ayağını yere vurması sonucunda -normalde ayağı yere vurma, pınar çıkarıcı bir hareket olmamakla birlikte- bir pınar fışkırmasıdır. Yine kullarından bazı ihlâs sahibi kimseleri cihad esnasında aklın o beden için hatta onun birçok katı için asla tasavvur edemeyeceği şeylere kadir kılması da bu hale örnektir.
3. *İhale (çevirme)*: Buna örnek de, Hz. İbrahim için ateşin latif bir havaya çevrilmesidir.
4. *İlhâm*: Bunun da örneği, Musa-Hızır kıssasında anlatıldığı üzere, Hızır'ın gemiyi tahrip etmesi, duvarı doğrultması ve çocuğu öldürmesidir. Peygamberlere kitapların ve şeriatlerin indirilmesi de böyledir. İlham, bazen sıkıntı içinde olan (denenen) kimseye gelir, bazen de onun için bir başkasına gelir."²³

Aktarıldığı üzere, Dihlevî'nin, genelde varlık özeldede de tabiat üzerine düşünceleri *ibdâ'*, *halk* ve *tedbir* kavramlarıyla sistemli olarak kategorize edilmekte ve açıklanmaktadır. Bu bakış açısında, İslam düşüncesinin tüm felsefî/aklî birikimi adeta mezc edilmiştir. Mutezilî, felsefî ve Eş'arî tabiat görüşlerinin hepsi bir aradadır. Varlığın, içine konulan iç kuvvetlerle kendini oluşturduğu görüşü Mutezilî Ma'mer bin Abbad'ın "*meani*" teorisini hatırlatmaktadır. Keza Aristo'dan mülhem olarak Meşşailer tarafından da savunulmuştur. Ayrıca Mutezili Fuvati ve Nazzam mucizeleri imkânsız görerek, varlığın bu sebep-sonuç kurallarına göre işlediğini söylemişti. Dihlevî ise, "tedbir"i hem tabiatın kendi iç kuvvetiyle işleyişi hem de Allah'ın zaman zaman bu kuvvetlerde meydana getirdiği tutma (*kabz*), açma (*bast*), çevirme (*ihale*) tasarrufu şeklinde yorumlayarak her iki düşüncüyü de böylece birleştirmiş oluyor.²⁴

Dihlevî, âlemin varlık sahnesine çıkarılışını anlatmakla yetinmeyip bu âlemin işleyiş kurallarını da nassa dayanarak açıklamaya çalışmaktadır. Biz de onun metoduna uygun olarak bu konuyu ayrı bir başlık altında aktarmaya çalışalım.

23 Dihlevî, *Baliğa*, c. I, ss. 39-40.

24 Eliaçık, *age*, ss. 278-279.

Sünnetullah

Şah Veliyyullah Dihlevî, her iki âlemin varlığını ve keyfiyetini açıkladıktan sonra maddî âlemin işleyişini açıklamaya çalışır. "Sünnetullah" başlığı altında açıkladığı bu konuya şu ayetle giriş yapar:

"Allah'ın sünnetini/tatbikatını asla değişir bulmayacaksın."²⁵

Dihlevî'ye göre doğa olayları Allah'ın fiillerine dayanır: "Allah Teâlâ'nın bazı fiilleri, tabiat içerisine yerleştirilmiş olan kuvvetler üzerine bina edilir."²⁶

Her varlığın, kendisine verilen güç ve vasfa uygun bir hal ve hareket içerisinde bulunması, istitâatna (kabiliyet, potansiyel güç) uygun sonuçlara vesile olması sünnetullah'ın bir gereğidir. Zira teklifin varlığı da bunu gerektirir. O, bu durumu şöyle açıklar:

"Öldürme, kılıçla vurma veya zehir içmenin sonucudur; tohumun çimlenmesi, ağacın bitmesi ekme, dikme ve sulama sonrasında olur. Bunlarda şüphesi olan hiçbir kişinin olacağını sanmıyorum. Bu istitâat (kabiliyet) sebebiyledir ki yükümlülük gelmiş ve insanlar bazı şeylerle emr olunmuşlar, bazı şeyleri yapmaktan da yasaklanmışlar; yaptıklarının iyi ya da kötü karşılığını görmüşlerdir."²⁷

Dihlevî'ye göre âleme yerleştirilen kuvvetler şunlardır:

1. Cisimlerin karakter ve özellikleri.
2. Allah Teâlâ'nın türlerle ait özellik olarak koymuş olduğu hükümler.

Âlem-i misale ait haller ve eşyanın orada henüz yeryüzünde meydana gelmeden önceki mevcudiyeti.

Mele-i âla sakinlerinin, yeryüzünde kendisini düzelten veya insanların ıslahı için çalışan kimseler için hayır duaları; aksine hareket edenlere lânet etmeleri.

İnsanların yaşantılarını düzenlemek için yazılmış bulunan şeriatler; bazı şeylerin haram, bazı şeylerin helâl ya da vacip kılınması. Bunlara uymak suretiyle bir insan Allah'ın nizamına uymuş olur ve bunun sonucunda itaatkâr sevaba, isyankâr da azaba müstahak olur.

Allah Teâlâ bir şey yaratır; o şey başka bir şeyi beraberinde getirir. Çünkü o şey sünnetullahta onun lazımıdır. Lüzum (ayrılmazlık) ilişkisini bir nizama bağlayan Allah, bu nizamın bozulmasını istemez.

Dolayısıyla bir şey meydana geldiğinde onun lâzımı olan şey de meydana gelir. Bu konuda delil Resûlullah'ın (s.a.) şu hadisidir:

'Allah Teâlâ, bir kulun bir yerde ölmesine hükmettiği zaman ona orada bir

25 el-Ahzab 33/62.

26 Dihlevî, *Baliğâ*, c. I, s. 53.

27 Dihlevî, *age*, c. I, ss. 53-54.

ihtiyaç yaratır (ve adam oraya gider ve orada ölür).²⁸²⁹

Tabiatın yasaları (sünnetullah), bu âleme yerleştirilen kuvvetlerin birbirleriyle çatışması ve galip gelen kuvvetin tercih edilmesi şeklinde işlemektedir. Şöyle ki; "Sünnetullaha göre sonuçlarının doğması gereken sebeplerin birbirleriyle karşı karşıya gelmesi halinde, eğer o sebeplerin sonuçlarının hepsinin meydana gelmesi imkânsız ise, ilâhî hikmet bu takdirde mutlak hayra en yakın olan şeyi dikkate almayı gerekli kılmıştır. Bu, "Terazi (mizan) elindedir; indirir, kaldırır."³⁰ Hadisinde "terazi=mizan" sözcüğü ile "Her an başka bir şe'ndedir."³¹ Ayetinde "şe'n" kelimesiyle ifade edilen bir durum olmaktadır.

Sonra tercih, bazen sebeplerin dikkate alınması yoluyla ve bu tercihlerden hangisi güçlü ise onun tercih edilmesiyle, bazen de onlar üzerine doğacak sonuçlar itibarıyla olur ve hangisi daha faydalı ise o tercih edilir. Ayrıca Bazen de "halk" türünden olayların 'tedbir' türünden olanlar üzerine takdimi ile olur ya da daha başka yollarla yapılır.³²

Dihlevî'nin tabiata dair düşüncesi/felsefesi, aktarıldığı üzere, bir yandan "madde" felsefesini diğer yandan "ide" felsefesinin argümanlarını içermektedir. O tabiatın yasalarını sünnetullah şeklinde anlamakta ve kendi içindeki kuvvetlerle açıklamaktadır. Ancak bu kuvvetleri koyan yüce bir yaratıcıya da inanmakta ve onun düşüncesine göre, her iki âlem dinamik bir ilişki içerisinde kozmik yolculuğuna devam etmektedir. Dihlevî'nin ayırıcı ve dikkat çekici yönü, böyle bir sentezle birlikte ortaya koyduğu düşünce sisteminin her aşamasını ayetlerle özellikle hadislerle desteklemesidir. Hadislerin bu amaçla -yeni bir perspektifle- kullanımı İslam düşüncesi tarihinde bir ilk sayılabilir.³³

Tasavvuf

Şah Veliiyullah Dihlevî'nin gerek yaşantısında ve gerekse kitaplarında mistik bir tarz, her zaman kendisini hissettirir. Hayatını anlattığımız makalemizde de aktardığımız üzere o, henüz on beş yaşında iken Nakşbendi tarikatına intisap eder ve gerekli riyazetleri gerçekleştirdikten sonra, kendisine 'hırka' giydirilir. Ayrıca babası, vefat etmeden önce oğluna, irşatta bulunması için el/icazet verir.

Dihlevî'nin babasıyla başlayan tasavvufî yolculuğu, taassupla sürdürülen ve bütünüyle taklide dayalı bir yolculuk olmadı. Aksine o, diğer konularda

28 Tirmizi, Kader, 11.

29 Dihlevî, *Baliğa*, c. I, s. 54.

30 Buhârî, Tefsir, 11/2.

31 er-Rahman 55/29.

32 Dihlevî, *age*, c. I, s. 55.

33 Eliaçık, *age*, s. 285.

olduğu gibi bu alanda da mutedil bir çizgiyi, sentezci bir birliği ve nassa uygun olan orta bir yolu oluşturmaya çalışır.³⁴

Bununla birlikte o, dönemindeki yanlış ve bozuk tasavvufî görüşleri eleştirir, böylesi bir tutum içerisinde olanları da Kur'an ve sünnet çizgisine ittibaya çağırır: "Bizden hiç kimse âlimlerden kaçmaz. Âlimlerden kasıt, Kur'an ve sünneti bilen sûfiler veya derin bilgisinin yanında tasavvufu da bilen bilginlerdir... Kur'an ve sünnet bilgisi olmayan sûfilerle mistik yaşamla ilgisi olmayan âlimler din (religion) soyguncuları ve haydutlarıdır."³⁵

"Bu devrin bid'atçı şeyhlerine bey'at için el uzatmayınız, onları te'yid ve bey'at etmeyin"³⁶

"Biz dünya çıkarı elde etmek için bey'at alan sûfileri sevmeyiz."³⁷

Bu ifadeler bize, aynı iklimde yaşayan ve aynı olumsuzluklara karşı tepkide bulunan, *çağın Mevlâna'sı İkbâl'in* şu ifadelerini hatırlatmaktadır:

"Benden sûfi ve mollaya selâm söyle,
Çünkü onlar bana Allah'ın peyâmını getirdiler.
Lâkin onların tevilleri Allah'ı,
Cibrili ve Mustafa'yı hayretler içinde bıraktı!"³⁸

Yalnız, bu söylemlerin doğru anlaşılması için, hangi bağlamda serde dildiklerin bilinmesi gerekir. Bunun için de dönemin ilmî ve ahlakî durumunun hatırlanması yerinde olacaktır.

Dihlevî, tarikatlar hakkındaki düşüncelerini ve tarikatların murakabe metotlarını, 'tasavvuf' üzerine yazdığı ed-Durru's-semin, el-İntibah fî selâsili evliyâillâh, Füyûzu'l-haremeyn, et-Tefhimâtü'l-ilahiyye, el-Kavlu'l-cemîl, Fâysıla-i vahdeti'l-vücûd ve'ş-şuhûd, Leme'at... Gibi kitaplarında anlatır ve bunların mukayesesini yapar.³⁹

Gençlik döneminde, Nakşbendî tarikatına intisap etmişse de, ona göre, dört büyük tarikat olan Çiştî Kadîrî, Suhreverdî ve Nakşbendî tarikatlarının bütünü de doğru yoldadır. Şah Veliyyullah'ın kişisel bağlılığı, daha önce ifade ettiğimiz üzere, 1732 öncesinde Müceddidiyye-Nakşbendiyyeyi tercih ettiği aşikârdır. Mesela, bu dönemde yazılmış olan bir risalede şunlar aktarılmaktadır: 'Hindistan'da en meşhur tarikat, en saf ve hatası en az olan tarikat Müceddidiyye-Nakşbendiyye tarikatıdır. Onun iki kolu vardır; birisi

34 Siyalkutî, *age*, s. 27; Daudî, *age*, s. 108.

35 Dihlevî, *Tefhimât-ı İlahiyye*, Debhel 1936, c. II, s. 202'den Baljon, *age*, s. 105.

36 Dihlevî, *Tefhimât-ı İlahiyye*'den Daudî, *age*, s. 145.

37 *Aynı eser*, s. 144.

38 İkbâl, *age*, s. 26.

39 Daudî, *age*, s. 145.

Sirhindî'nin üçüncü oğlu Mâsum (ö.1688), diğeri de Şeyh Adem Benurî (ö.1643) ile başlar. Benim bu iki kol ile de sağlam bağım var.⁴⁰ Fakat daha sonraları, öğrencisi Muhammed Emin Keşmirî'nin Hindistan'daki tarikatlardan tercih edilebilecek olanı hakkındaki bir soruya verdiği cevapta çok farklı bir kanaat sergiler. Onun ileri sürdüğü görüşe göre, Nakşbendiyye'nin en üstün özelliği murakabe metodunda yatar. Ancak içsel aydınlanmayı temin eden en iyi metot Abdulkâdir Geylânî'nin müridlerince icra edilendir. Eskilerin nasihatini günün şartlarına uygun bir şekilde uygulamak için en uygun grup Çiştîlerdir. Suhreverdîler ise, Kur'an ve sünnete fevkalade bağlılıklarından dolayı tercihe şayandır.⁴¹

Görüldüğü üzere, Dihlevî, son tahlilde, bütün tarikatlere aynı mesafeyle yaklaşan ve taassuptan uzak bir şekilde bunları değerlendirme olgunluğuna ulaşan bir düşünce içerisinde. Olay ve grupları değerlendirirken; onların erdemli ve güzel yönlerini görerek bu vasıflarını da uygun bir üslupta sentezleme girişim ve çabasında olması onu farklı kılmıştır.

Ayrıca, Dihlevî, tassavvuf alanında, tarikatları uzlaştırıcı bir tutum içerisinde olmasından ziyade, vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd doktrinlerini birleştirme girişiminde bulunan ilk kişi olmakla tanınır.⁴²

O, vahdet-i vücudu şöyle tanımlar: "Dünyanın dışında ve içinde tek bir hakikatten başka bir şey yoktur. Bu da bir failden (masdarî) çıkan herhangi bir sıfat anlamında değil de tahakkuk (kendini gerçekleştirme) ve takarrur (kendi kendine karar verme) anlamındaki varlıktır. Her şey O'nun arzuları olarak O'nun tarafından yaratılır. Deniz dalgalarının denize ait oldukları gibi, bu varlıklar da bu Vücud'a aittir... Onların özü, Vücud'un gerçekliği tarafından kuşatılmalarından ibarettir."⁴³

Bu tanımlamanın yanı sıra Dihlevî, vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd doktrinlerini karşılaştırarak açıklamak üzere, *'Fasıla-i Vahdeti'l-Vücûd ve's-Şühûd* adlı bir eser kaleme alır. "Şah Veliyyullah'ı, vahdetü'l-vücûd karşısındaki konumunu gözden geçirme ve bu konu üzerine özel bir kitap yazmaya teşvik eden, Efendi İsmail ibn Abdullah er-Rumî el-Medenî isimli ahabından gelen bir mektuptur. Mektupta Dihlevî'ye yöneltilen soru, İbn Arabî ve talebelerince

40 Risale mukaddime seniyye fi'l-intisar li'l-firka al-sunniyye (Giriş)'den Baljon, age, ss. 112-113.

41 Baljon, age, ss. 112-113; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslâmleştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2001, s. 45.

42 Siddîkî, age, c. IV, ss. 356-359; Schimmel, age, s. 422-423; Komisyon, *İslam Sıratu'l-Müstakîm* (dergi), Bağdad 1963, s. 125; İbrahim Sarımsı, *Teorik ve Pratik Açudan Tasavvuf ve İslam*, Ekin Yayınları, İstanbul 1997, ss 255-256.

43 Dihlevî, *Tefhimât-ı İlahiyye*, c. I, s. 186'dan Baljon, age, s. 82; ayrıca vahdetü'l-vücûd ile vahdetü's-şühûd kavramları hakkında bkz., Türer, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 242-271.

geliştirilen vahdetü'l-vücûd kavramı ile İmam-ı Rabbanî'nin (1564–1624) ortaya attığı vahdetü's-şuhûd (unity-in experience) doktrini arasında uzlaştırmanın mümkün olup olmadığıdır.

Dihlevî her şeyden önce, vahdetü'l-vücûd ve vahdetü's-şuhûdun şu iki farklı konuyu akla getiren terimler olduğunun anlaşılması gerektiğini savunur:

Mistik tecrübelerle ilişkin tartışmalar. Örneğin bir sûfinin vahdetü'l-vücûd mertebesine (makam), öbürünün vahdetü's-şuhûd mertebesine ulaşmış olduğu söylenebilir. Birincisi, dünyanın massedildiği evrensel kuşatıcı Hakikat'e kendini vermiştir. Bunu da iyi ve kötü hakkındaki bilginin kendisine dayandığı ve hakkında vahiy ve aklın net açıklamada bulunduğu bütün ahlaki değerlerin kişinin müşahedesinden gizlenebileceği bir tarzda yapmaktadır. Bazen sûfiler Allah kendilerini kurtarıncaya kadar bu mertebede kalırlar. Hâlbuki vahdetü's-şuhûd, kul ile Rabbin birlikteliğini ima etmekle birlikte her ikisinin kişiliğini ayrı ayrı olarak görmektedir. Bunları bildikten sonra, bir açıdan bakılınca objelerin bir birlik oluşturduğu, fakat diğer açıdan bakılınca farklı maddelerden müteşekkil bu objelerin bir arada çokluk oluşturduğu anlaşılır. Bu ikinci bakış açısından görülen durum, birincisinden daha yüksek ve daha güçlüdür.

Ontolojik sorunlar: Burada metafizikçiler fani (hadis) ve ezeli (kadim) varlık üzerinde kafa yormuşlardır. Onlardan bir grup şöyle düşünmektedir: Dünya, ortak özü balmumundan yapılmış insan, at ve eşek modelleri örneğindeki gibi toplanma noktaları bir ve aynı cevherde olan varlıklardan oluşur. Balmumunun doğası, her şart altında olduğu gibi kalır. Hâlbuki bu modeller, balmumu maddesi ilave edilmeden tam anlamıyla var olmadıkları için kendi formlarını aldıktan sonra insan, at vs. diye isimlendirilirler. Metafizikçilerin diğer grubuna göre de dünya, tıpkı güç ve zayıflığın birbirinin zıddı olduğu gibi bir birine zıt hiçlik aynalarında yansıyan isim ve sıfatlardan gelen yansımalar dizisinden oluşmaktadır. Böylece, Kudret nuru zayıflık aynasında yansıdığına, zayıflık mümkün güç haline gelir. Bu, diğer sıfatlar için de geçerlidir. Vücudun durumu da böyledir. Birinci grubun teorisine vahdet-i vücûd, ikincisinininkine de vahdet-i şuhûd ismi verilir.⁴⁴

Dihlevî'nin düşüncesinde bu iki teorinin uzlaştırılması mümkündür. Ancak bunu yapabilmek için şu üç noktanın göz önünde bulundurulması gerekir.

Her şeyden önce Sirhindî ile İbn Arabî'nin ontolojik görüşleri arasında var olduğu kabul edilen zıtlıklar, esasen, bir terminoloji sorunu olup, meselenin özü ile alakalı değildir. İbn Arabî ve tilmizlerinin, hatta felsefecilerin yukarıda açıklanan biçimiyle vahdet-i şuhûd öğretisini kabul etmediklerini iddia etmek

44 *el-Mektûbu'l-Medenî*, Delhi 1906, Mektûp 5'den Baljon, *age*, s. 84.

yanlıştır. Çünkü, bu meseleyi doğru bir şekilde anlamaya engel olan bütün mecazi söylemler bir kenara bırakıldığında görülecektir ki, bu öğretinin özü, mümkün varlıkların eksik ve yetersiz olduklarını, Vacibu'l-vücûd olan Hakkat'ın ise, en mükemmel ve en anlamlı olduğudur. Sonuçta açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, mümkün gerçeklikler, gerçek-varlıklar olmayıp, (İbn Arabî'nin de düşündüğü gibi) var olan şeylerin değişik formları olarak Vacibu'l-vücûd olan Gerçek'te ortaya çıkmışlardır.⁴⁵

İbn Arabî'nin görüşlerini kesinlikle çok iyi açıklamak gerekir. Ne yazık ki, zamanla vahdet-i vücudun ifade ettiği şeyin değişmesi ve yanlış anlaşılması, İbn Arabî'nin öğretilerinin hatalı izahları ve yanlış değerlendirilmelerine dayanmaktadır. Sadece Sirhindî'nin kendisi değil, Şeyh-i Ekber'in takipçileri de böylesi yanlış düşülmesinde suçludurlar. Bunlar arasında özellikle Sadreddin Konevî (ö.1263) ve Abdurrahman Câmî (ö.1492) mesuldürler. Çünkü bunlar vahdet-i vücûd kavramından hareketle vahdet-i munbasıtın Vacibu'l-vücûd ile özdeş olduğu gibi yanlış bir sonucu çıkarmışlardır.⁴⁶ Bu sonuca varmakla onlar, Kendi'ni ortaya çıkaran (zahir) Bir ile ortaya çıkarılanı (mazhar) birbirinden ayıramamışlardır.⁴⁷

Sirhindî'nin ileri sürdüğü tezlerde İbn Arabî'nin görüşlerinden yer yer ayrıldığı ve Dihlevî'nin de dikkat çektiği konulara gelince, her şeyden önce o, zaman zaman *Mektûbât*'ında İbn Arabî'yi yanlış anlatmasından dolayı kendi müjdecisini⁴⁸ kınar. Dahası Dihlevî, İbn Arabî'yi anlatmak için Serhendî'nin icat ettiği kavramlar yerine İbn Arabî'nin teknik terimlerini kullanır ve Serhendî'nin

45 *el-Mektûbu'l-Medenî*, Delhi 1906, Mektûp 7'den Baljon, *age*, s. 85.

46 Mektub s. 19 da Şah Veliyyullah bu noktayı detaylı bir şekilde tartışır: Irakî'nin *Eşi'âtü'l-leme'ât* adıyla bilinen *Lema'ât* kitabına yazdığı şerhte Camî, yanlış bir şekilde Zat-ı İlahi ile vücûd-u munbasit (First Emanation) arasında var olan ayrılığın itibari (i'tibârî) olduğunu iddia etmektedir. Eğer onun bu iddiası doğruysa, bir birine eşit mümkün varlıkların dikkate değer objektif bir gerçekliğe sahip olmadıklarını iddia etmiş olmalıdır-ki Şah Veliyyullâh da aynı sonuca varır- Eğer bu doğruysa, varlıkların bireysel hali ile onların türleri arasında her hangi bir farklılık olmayıp, sadece insanın zihinsel aktivitesi (i'tibâr) durur durmaz ortaya çıkan zihinsel itibari bir farklılıktır. Bu yanlış bir akıl yürütmesidir. Daima yayılan vücûd mümkün varlıkların hepsini içine almasına rağmen, bu varlıkların birbirinden farklı olduğu bir hakikattir: ateş sudan, insan attan farklıdır. Sufiler, evren el-Hakk ile özdeştir derken, onlar sadece evrenin bir bütün olarak zuhur eden vücûd ile aynileştiğine ve bu vücudun da Asıl Hakikat (Allah) tarafından var edildiğine işaret etmek isterler. Onlar mümkün varlıkların birbirinden farklılığını kesinlikle inkâr etmemektedir. Dihlevî, *el-Mektûbu'l-Medenî*, Delhi 1904'den Baljon, *age*, s. 85.

47 *el-Hayru'l-kesir*, Hizane Bölümü, s. 2'den Baljon, *age*, s. 85.

48 Burada 'müjdecî (harbinger) demekle irhas vurgulanmak istenmiştir. Çünkü, Şuayb'ın Musa'nın peygamber olarak geleceğine bir irhas (işaret, müjde) olması, Zekerîyya'nın da İsa'nın gelmesine bir irhas olması gibi aynı şekilde Sirhindî de Şah Veliyyullâh için bir irhas olmuştur.

icat ettiği teknik terimlerin (istilah) kullanılmasına daha az elverişli olduğundan böyle davranmayı tercih etmiştir. Sirhindî'nin yeri geldikçe İbn Arabî'den ayrıldığına itiraf eder etmez, Şah Veliyyullah'ın hemen İbn Arabî lehine tarafgir davranması oldukça manidardır: 'Şeyhu'l-Müceddid'in (Sirhindî) bazı ifadeleri vardır ki orada o, İbn Arabî ve onun takipçilerinin bazı iddialarını kendi sezgilerine aykırı bulduğunu söylemektedir.' Bunu deklare eden Dihlevî şu sonuca varmıştır: Sirhindî kendi *icthadına* uyarak 'düşüncede yanılığa' (felte 'ilmiyye) düşmüştür. Ancak yine de o, bir hafifletme yoluna giderek bu hususu affedilebilir olarak görmüştür: 'Âlimler yanlış yapabilirler, fakat bu onların kariyerlerinde bir eksikliğe neden olmaz.

Allah-âlem ilişkisi üzerine ileri sürülen bir birine zıt teorilerin fikir babaları meşhur hikâyedeki kör adamlar gibi kabul edilirse zıtlıklar uzlaştırılabilir. Söz konusu hikâyede anlatıldığına göre birkaç kör, ağacın değişik kısımlarına dokunmak suretiyle onun ne olduğunu tarif etmeye çalışırlar. Birisi ağacın yaprağına, birisi dalına, bir diğeri çiçeğine ve dördüncüsü de gövdesine dokunur. Bu dokunuşlarından hissettiklerinden yola çıkarak, birincisi şöyle der: 'ağaç düz parçalardan oluşur'; bir diğeri: 'hayır, o bir bastona benzer' der; üçüncüye göre ise o, nazik ve latif bir şey dördüncüye göre de son derece sert ve kabadır. Bütün bunları dinleyen biri onlara der ki: 'Sizin bu ifadeleriniz ifade olarak doğru, fakat sınırlı olduklarından yanlışlardır.' Mistik filozoflar arasında *vücutun* gerçekliğine ilişkin görüş ayrılıklarının var olması, bu hikâyedeki duruma benzer. Bu konuda düşüncelerini açıklayan söz konusu kişilerden bir kısmı, *vücutun* soyut zihinsel bir anlayışa (emr intizâ'î) dönüştürülebileceğini ve *mâhiyyâtın* ('öz'ler) onun tarafından belirlendiğini iddia ederken; diğerleri, Yaratıcı'nın *mâhiyatı* yarattığını ve onların Kendi'nden sadır olmalarını sağladığını ve *mâhiyyâtın* şartlarının farkına zihinlerde sadır olduktan sonra *vücut diye* isimlendirilen bir sûretin belirlendiğini iddia etmektedirler.⁴⁹

Bütün bunlardan sonra, yazarımızın da belirlediği gibi, her iki teori de kendi içerisinde doğru olmakla birlikte; yine her biri, bir bütün olarak vücutu, sadece sınırlı bir bakış açısıyla ortaya koymuşlardır. Başka bir ifadeyle, onlar belli bir dereceye kadar doğrudurlar. Fakat bu açıklamalar, İslâm düşüncesindeki mistik yaşantıyı, kendilerine özgü kavramlarla inşa etmeye, ya da ifade etmeye çalışan, tasavvuf deryasının iki büyük üstadının/kaptanının fikrîsel basitliğine götürmemesi gerekir bizleri. Zira Dihlevî'nin burada yapmaya çalıştığı şey, her şeyden önce her iki teoriyi anlama veya anlatma ve ümmetin ihtiyaç duyduğu zihinsel ve edimsel birliği yakalama çabasıdır. Ayrıca malumu

49 *Tefhimât-ı İlahiyye*, Dabhel 1936, c. I, s. 19'dan Baljon, *age*, s. 87.

olduğu üzere, ifade veya tanımlanması en zor olan tecrübeler, manevî/mistik tecrübelerdir. Dolayısıyla bu tecrübeler farklı yorumlamalara nitelik olarak açık durumdadırlar.

Sonuç

Hayatının son demine kadar '*Daru'l ulûm*' denilen medresesinde eğitim ve telif faaliyetleriyle uğraşan Dihlevî, bütüncül bakış açısıyla ortaya koyduğu düşünce/paradigmanın geleneksel yönü, Diyobendî ekolünde vücûd bulur. Hadise attettiği değer ve hadisi delil olarak kullanma tarzı, *Ehl-i Hadis Ekolü*'ne yeni bir soluk/canlılık getirir. İctihada verdiği önem, Kur'an'ı tercüme faaliyetleri ve yenilik arayışları kendisini *Aligarh Ekolü*'nün (modernist düşünce) teşekkülüyle açığa çıkarır. İbn. Haldun'dan habersiz oluşturduğu *irtifaklar* düşüncesi, bir '*Şark*'lı olarak *metafizik* alandaki derinliğiyle oluşturduğu engin düşünce dünyası, onu özgün kılan bazı yönleridir. Bu cümlelerle kısmen de olsa, ilmî duruşunu betimlemeye çalıştığımız Dihlevî, çağdaş İslam dünyası için bir başlangıç, bir girizgahdır.

Dihlevî'nin düşünce dünyası başlığı altında aktardığımız ifadelerden, kısaca, onun, şu hususları, kendine özgü bir şekilde ortaya koyduğu sonucu çıkmaktadır.

Dihlevî'ye göre, âlem-i misal (World of Prefiquration), Yaratıcı ile bizim şekli dünyamız arasında, Allah'ın planlayıcı iradesinin ilk olarak yansıdığı ve değişik şekillerde tecelli ettiği bir ara (berzah) âlemdir. Bu âlem/mekân, *Tecelli-i Âzam'a / tedbir-i İlahi*'ye açık olduğu kadar, tecrübî âlemdeki kevnin/olgunun yansımalarına da açık bir alandır. Bu âlem'in varlığı, "*hüküm (el-kadâ) ancak dua ile durdurulabilir*"⁵⁰ hadisinin belirttiği yargının gerçekliğine imkân verir.

Âlem-i misal, tecrübî ve ilahî âlem arasında orta bir alandadır (berzah). O maddi bir sıfat içinde cisimsiz bir sığata dönüşme veya tam tersi imkâna sahiptir. Eğer böylesi orta bir güç olmazsa, (Allah'ın isim ve Sıfatları'nın) etkileri, olması gereken biçimlerle iç içe geçemezler; (İlahi) akılda Zeyd'in formu, maddi şekle bürünemez ve hiçbir maddi şekilde de tamamen 'ruhanî' olan Allah'ın Rahman isminden meydana gelemez.

Âlem-i Misali bu şekilde tasvir eden Dihlevî, Allah'ın insanlığa hükmetmede en önemli konumu temsil eden ve yüce huzura en yakın olan kulların oluşturduğu *mele-i âlâ*'dan bahseder. Bu ruhların bir bütünlük arz eden yapılarını *Hazeratü'l-Kuds* olarak açıklayan Dihlevî, düşünce sistemini "*eş-Şahsu'l-Ekber*" kavramıyla alegorik olarak tanımlamaktadır. O'na göre bu sistem, şu

50 Tirmizî, Kader, 6.

şekilde yapılanmıştır:

Âlem-i misal, söz konusu *eş-şahsu'l-ekber* için zihinsel merkez (hayal) fonksiyonu görür; onun aklı üzerine tecelli-i Â'zam (yani onun yaratıcısının yansımaları) düşer ve bu sayede ilahi kavramlar onun beyninde yer eder; felekler, elementler ve tabiatın üç alanı onun organları gibi çalışırken algılanabilir dünyayı canlandıran prensip olan nefis-i külliye onun ruhunu temsil eder. Buna ilaveten o, (bedenin organlarında /yani elementler ve felekler) nesemeye de sahiptir.

Dihlevî, genelde varlık, özde ise, tabiat üzerine düşüncelerini *ibdâ*, *halk* ve *tedbir* kavramları ile sistemli bir şekilde kategorize ederek özgün bir açıklama getirmektedir. Bu bakış açısında İslâm düşüncesinin tüm felsefi/akli birikimlerini mezcetmeye çalışmaktadır. Mutezili Ma'mer'in "Me'ânî" düşüncesini anımsatmakla beraber, Nazzam'ın sebep-sonuç teorisinden biraz farklılık arz etse de o "tedbir"i hem tabiatın kendi iç kuvvetiyle işleyişi hem de Allah'ın zaman zaman bu kuvvetlerde meydana getirdiği tutma (kabz), açma (bast), çevirme (ihale) tasarrufu şeklinde yorumlayarak her iki düşünceyi de böylece birleştirmiştir.

Dihlevî, her iki âlemin varlığını ve keyfiyetini açıkladıktan sonra maddi âlemin işleyişini açıklamaya çalışır. Tabiat yasalarının işleyişini sünnetullah şeklinde algılamakta ve tabiat kuvvetlerini tabiatta mündemiç kuvvetlerle açıklamaktadır. Ancak, bu kuvvetleri yerleştiren yüce bir yaratıcıya da inanmakta ve onun düşüncesine göre, her iki âlem dinamik bir ilişki içerisinde kozmik yolculuğuna devam etmektedir. Bu noktada Dihlevî'yi farklı kılan şey, bu süreç ve olguyu nassa dayandırarak açıklamaya çalışmasıdır.

Dihlevî'nin düşünce dünyası başlığı altında incelediğimiz son konu, tasavvuf. Babasının kendisine Nakşebendî usulünce hırka giydirmesi ve irşatta bulunma icazetini vermesi ile başlar tasavvufî yolculuğu. Taassupla sürdürülen ve taklide dayalı bir yolculuk değildir bu sülûk. Aksine o, diğer konularda olduğu gibi bu alanda da mutedil bir çizgiyi, sentezci bir birliği ve nassa uygun olan orta bir yolu oluşturmaya çalışır. Bu tavrından olsa gerek ki, daha sonraki dönemlerde bütün tarikatlere aynı mesafeyle yaklaşır. Onların hatalarını ve devrin bid'atçı şeyhlerini eleştirir. Dihlevî'ye göre, İ. Rabbanî ile İbn 'Arabî'nin ontolojik görüşleri arasında var olduğu kabul edilen zıtlıklar esasen bir terminoloji sorunu olup ihtilaf, varlık konusunun özüyle alakalı değildir.

O, vahdet-i vücud ve vahdet-i şühûd kavramlarını yeniden tanımlar ve İbn 'Arabî'nin yanlış anlaşılmasında onun takipçilerinden Sadreddin Konevî'nin (ö. 1263) ve Abdurrahman Câmî (ö. 1492) gibi şahsiyetlerin sebep olduğunu belirtir.

Sirhindî ise kendi ictihadına uyararak, 'düşüncede yanılığa' (felte ilmiyye)

düşmüştür. Bütün bunlara rağmen, her iki teori de kendi içerisinde doğru olmakla birlikte; bir bütün olarak varlığı sadece sınırlı bir bakış açısıyla tanımlamışlardır. Yani onlar belirli dereceye kadar doğrudurlar diye bir değerlendirme yapar Dihlevî.

Özet

Şah Veliyyullah Dihlevî, 18. yüzyıl İslâm düşünürlerinin en önde gelen şahsiyetlerinden biridir. Onun derin bilgeliği, dinî ilimlere olan hâkimiyeti ve din prensipleri bağlamında karmaşık sosyolojik durumları analiz edebilen düşüncesinin dinamizmi ve canlılığı, onu İslâm düşünce tarihinde yeni ufuklar açılmasına neden olan en etkin düşünürlerden biri yapar. Onun başyapıtı *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, İslâm düşüncesinde bir klasik olarak görülen İmam-ı Gazalî'nin *İhyau ulumi'd-din* adlı yapıtıyla eşdeğer olup ve çağdaş İslâm'ın entelektüel tarihinde yeni bir devrin şafağını müjdelemiştir. Çağdaş Müslüman'ın öncelikli görevi, geçmişle bağlarını tamamen koparmaksızın İslam'ın tüm yapısını yeniden gözden geçirmektir İktbal'in isabetle söylediği gibi, "belki de kendinde yeni bir ruhun ortaya çıkışının şiddetli arzularını hissedilen ilk Müslüman'dır Şah Veliyyullah Dihlevî." Onu ve düşüncesini anlamak için sarf edilen bütün çaba, günümüz Müslüman toplumunun ihtiyaçlarını da karşılayacaktır.

Bibliyografya

- Abdulhay b. Abdulkebir Kettani, *Fihrisu'l-feharis ve'l-esbat ve mu'cemu'l-me'acimi'l-meşihat ve'l-müselat*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1982,
- Abdulmun'im Nemr, *Tarihu'l-İslam fi'l Hind müessetü'l-cemaiyye*, Beyrut 1981.
- Abdülhamit Birişik *Hind Altkitasında Urduca Tefsirler ve Ehli Kur'an Ekölü*, İstanbul, 1996 (Doktora tezi)
- Abdülhamit Birişik, *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirin*, Beyrut 1983
- Ahmet Han, "Fethu'r-Rahman", *Ferhang*, Tahran 1368 h.
- Annemaria Schimmel, *Çağın Mevlâna'sı Muhammed İktbal*, çev. Seneil Özkan, Kırkambar Yayınları, İstanbul 2001.
- Annemaria Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Yaşar Keçeci, Kırkambar Yayınları, İstanbul 2000.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990.
- Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Azmi Özcan, "Hindistan", *DİA*, c. XVIII, s. 77.
- Ebu Dâvûd Süleyman, bin Eşas es-Sicistânî, *es-Sünen*, tahk., M. Abulhamîd, Daru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Ebu Süleyman Abdulvehhab İbrahim, *Kitabetu'l-bahsi'l-ilmî*, Mekke-i Mükerrreme 1983.
- Ebu'l-Hasan Nedvi, *İslâm Önderleri Tarihi*, çev. Yusuf Karaca, İstanbul 1992.
- Ebubekir Ahmet Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Daru'l Marife, Beyrut 1975.
- Enver Konukçu, "Babürler", *DİA*, c. IV, ss. 400-404.
- Enver Konukçu, "Hindistan'daki Türkler", *Hindistan Türk Tarihi Araştırmaları*, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2001, yıl.1, sayı 1.
- Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık Ankara 1997.
- Fazlur Rahman, *İslâmî Yenileme, Makaleler I.*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.
- Fazlur Rahman, *İslâmî Yenileme, Makaleler II.*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- G. N. Calbânî, *Life of Shah Weliyyullah*, Lahor 1978.
- H. Basri Çantay - Mahmud Şeltût - M. Abdullah Duraz - Ebu'l-A'lâ Affî, "Şah Veliyyullah Dihlevî",

- İslâm Sıratı'l-Müstekîm*, Müessesetü'l-Firenklîn, New York/Bağdad 1964.
- Halid Zaferullah Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Harman Kulke -Dietmar Rothermund, *Hindistan Tarihi*, çev. Müfit Günay, İmge Kitabevi, Ankara 2001.
- Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, Gonca Yayınları, İstanbul 1997.
- İbn Mâce Muhammed bin Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, tahk., M. Fuad Abdülbâki, 1975.
- İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000.
- İbrahim Sarmış, *Teorik ve Pratik Açısından Tasavvuf ve İslam*, Ekin Yayınları, İstanbul 1997.
- İra M. Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi: Hz. Muhammed'den 19. Yüzyıla*, çev. Yasin Aktay, İletişim Yay., İstanbul 2002.
- j.M. Simon Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenışı Şah Velîyyullah Dihlevî*, çev.: İsmail Çalışkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- j.M. Simon Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlevî*, E. J. Brill, Leiden 1986.
- Jale Parla, *Efendilik Kölelik Şarkiyatçılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985.
- K. A. Nizamî, "Dihlevî", *DİA*, c. IX, s. 126.
- K. A. Nizamî, "Hindistan", *DİA*, c. XVIII, s. 85.
- K. A. Nizamî, "Shâh Walîaullah of Delhi: His Thought and Contribution", *Islamic Culture*, Haydarabad 1980.
- Luvîs Ma'lûf, *el-Müncit fi'l-edeb ve'l-ulûm*, Matba'ı Kâsuleyki, Beyrut ts.
- M. Beşir Siyâlkûfî, *Şah Velîyyullah Dihlevî hayatuhu ve de'vatuhu*, Daru'l-ibn-i Hazm, Beyrut-Lübnan 1420/1999.
- Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV, İstanbul 1996.
- Mehrad Boroujerdi, *İran Entelektüelleri ve Batı*, çev. Fethi Gedikli, Yöneliş Yay., İstanbul 2001.
- Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.
- Muhammed bin İsa Tirmizî, *Sahîhu't-Tirmizî*, İstanbul 1981.
- Muhammed bin İsmail Buhari, *el-Câmiu's-sahih*, İstanbul, 1981.
- Muhammed Enver Şah Keşmirî, *Feyzu'l barî ala sahihi'l-buhari*, Daru'l Marife, Beyrut ts.
- Muhammed Esed, *Ku'ran Mesajı Meal-Tefsir*, İşaret Yayınları, İstanbul 1999.
- Muhammed Gazalî, "Universal Social Culture: An Empirico-Revelational Paradigm of Shâh Walî Allâh", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, USA- 1994.
- Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an Çeviri ve Açıklama*, çev. Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık Beyan Yayınları, İstanbul 1995.
- Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001.
- Muhammed İkbâl, *Cavidname*, çev. Annemarie Schimmel, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999.
- Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkürler*, çev. Safi Huri, Kırkambar Yayınları, İstanbul 1999.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, İstanbul 1981.
- Nasr Hamit Ebu Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.
- Neslihan Durak, "Hint Sularında Portekiz Hâkimiyetinin Tesisi", *Hindistan Türk Tarihi Araştırmaları*, Kubbealtı Yayıncılık, Malatya 2001, yıl.1, sayı 1.
- Osman Keskiöğlü, *Diyanet Dergisi*, 1966.
- Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1998.
- Ö. Rıza Doğrul, *Kur'an Nedir*, Ayyıldız Matbaası Ankara 1967.
- Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirin)*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974.
- R. İhsan Eliaçık, *İslâm'ın Yenilikçileri İslâm Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları Kişiler, Fikirler, Akımlar*, Söylem Yayınları, İstanbul 2001.
- René Guenon, *Doğu Düşüncesi*, İz Yay., İstanbul 1997.
- René Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, Verka Yay., Bursa 1999.

- Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, Ankara 2001.
- Saide Hatun, "Şah Veliyyullah'ın Toplum Felsefesi", *On dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, çev. Sıddık Yüksel, Aralık 1988, sayı 3.
- Şah Veliyyullah Dihlevi, *el-Fevzu'l-kebîr fi usûlü't- tefsîr*, Arapça'ya çev. Süleyman el- Hüseyinî en-Nedvî, Daru'l- Beşairi'l- İslâmiye, Beyrut 1987.
- Şah Veliyyullah Dihlevi, *el-Fevzu'l- kebîr fi usûlü't- tefsîr*, çev. Mehmed Sofuoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980.
- Şah Veliyyullah Dihlevi, *Hüccetullâhi'l-bâliğâ*, çev. Ali Genceli, Hilal Yayınları, Ankara 1971.
- Şah Veliyyullah Dihlevi, *Hüccetullâhi'l-baliğâ*, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Şah Veliyyullah Dihlevi, *Hüccetullâhi'l-bâliğâ*, tahk. M. Şerif Sükker, Dâru İhyâi'l-'Ulum, Beyrut 1990.
- Şükrü Özen, *Mezheplerin Doğuşu ve İctihat Tartışmaları*, Pınar Yayınları, İstanbul 1992.
- W. Edward Said, *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul 2001.
- Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, TDK, Ankara 1987.
- Yusuf Kaplan, "21. Yüzyılı İslâm Belirleyecek", *Umran*, Nisan 2002, sayı: 92.